

Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri

Şükrü ÖZEN
İSAM-İstanbul

Giriş: Kelâm-Usûl İlişkisi

Fürû meselelerinin usûl-i fıkıhta ortaya konan yöntemlere dayalı olduğu, usûl konularının da kelâmı sıkı bağı bulunduğu için bu üç temel alanın birbiriyle ilişkilerine dair literatürde çokça malzeme bulmak mümkündür. İmam Gazzâlî'nin, *el-Müstesfâ*'nın girişinde ele aldığı üzere bu üç ilim dalı (kelâm, usûl ve fıkıh) belli bir hiyerarşi içinde biri diğerine kaynaklık etmektedir. Her üç ilim de insan fiillerinden söz ettiği halde farklı açılardan konuya yaklaşmaktadırlar. Kelâmcı fiillerin araz olmaları, bir mahalde bulunmaları, cevherden ayrı varlık olmaları, hareket veya sükun halinde bulunmaları gibi akılla idrak edilen hükümlerini ele alır. Fakîh ise mükellefin fiillerini konu edinmiş ve bu fiillerin ilâhî hitapla ilişkisini kurarak onların vâcib, haram, mubâh, mekrûh ve mendûb hükümlerinden hangi kategoriye girdiğini beyan etmeyi üstlenmiştir. Usûlcü de fakîhin açıklamakla görevli olduğu mükellefin fiillerine ilişkin bu hükümlerin delillerini ve bu delillerin ahkâma bir bütün olarak hangi yollarla delâlet ettiklerini bilmeyi konu edinir. Deliller de esas itibarıyla Hz. Peygamber'in açıklamasına dayandığından onun sözünün doğruluğu ve bir hüccet oluşu kelâm ilminde ispat edilir. Kelâm ilminde ortaya konan bu gibi ilkeler usûl ve fıkıh ilimlerinde sorgulanmadan kabul edilir.¹ Mâverâünnehir Hanefî ulemasının önden gelenlerinden Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) de *Mîzânü'l-usûl* adlı eserinin girişinde fıkıh usûlü ilminin, kelâm usûlü ilminin bir dalı olduğu, dalın kökten türediği ve dolayısıyla aynı kökten türemeyenin o kökün nesli sayılamacağına dikkat çekerek fıkıh usûlü alanında verilen bir eserde yazılanlarla kitabın müellifinin itikâdının uyumlu olmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.²

Hanefî usûl literatürü Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin fıkıh meseleleri (fürû) hakkındaki görüşleri üzerine temellendirilerek oluşturulmuş olduğu için Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen usûle ilişkin görüşlerin ne oranda ona ait olduğu sorgulanabilir bir durum arz etmektedir. Çünkü fürû temellendirmek üzere ortaya konan usûl kaideleri umumiyetle imamın bizzat kendisinin ifadelerine dayanmamakta, bir tür içtihad faaliyeti sonucunda, yani sonuçlardan hareketle bunların dayanakları tespit edilmeye çalışılarak ortaya konan usul prensipleri kendisine nispet edilmektedir. Bu çıkarımların her zaman doğru olmadığı ise bu tür içtihadlarla ortaya konan görüşlerin zaman zaman çelişki boyutlarına varmasından anlaşılmaktadır. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin usulünün esasını

¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1325, I, 5-7.

² Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1984, s. 1.

teşkil eden kelâmî görüşleri hakkında da aşağıda değinileceği üzere bazı sıkıntılar bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminin ipuçlarını ortaya çıkarmaya ve konunun bazı problemleri yanlarına dikkat çekmeye çalışacağız.

Ebû Hanîfe zamanında felsefî terminoloji, hatta İslâmî ilimlere dair terminoloji henüz oluşum safhasında bulunduğu için onun düşüncesinin kavramsal yönünü izaha çalışırken sonradan belirlenip yerleştiği şekliyle terimleri kullanmamız kaçınılmaz bir durum arz etmektedir. Ne var ki bu terminolojiyi kullanmak ister istemez bizi anakronizme düşürmekte, bu yüzden de bu terminoloji ile imama nispet edilen görüşler onun yanlış anlaşılmasına, durduğu mevkiden daha farklı bir yerde görülmesine neden olmaktadır. Biz de kolay anlatım hatırına bu ilmî günahı, ya da daha hafif deyimle yanlış işleyerek Ebû Hanîfe'nin tebliğ konumuzla ilgili düşüncelerini irdeleyeceğiz.

1. Ebû Hanîfe ve Kelâm

Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri oldukça erken bir dönemden itibaren tartışmalara sebep olmuştur. Muhalifleri İslâm dünyasında bid'at fırkalar adı verilen Cehmiye, Mürcie, Kerrâmiye, Mu'tezile gibi fırkalara nispetle nitelemelerde bulundukları gibi fıkhîta Hanefî mezhebi içinde yer alan farklı kelâmî mezheplere mensup bazı âlimler de onu kendi mensup bulundukları ekole yakın gösterme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Hatta daha da ileri giderek onun fikhî görüşlerini bile aşırı bir okumayla bu mezheplerden birinin görüşleriyle irtibatlandırmışlardır. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728/1328) bu hususu "Hanefî birisi çıkıp Ebû Hanîfe'nin mezhebine Mu'tezile, Kerrâmiye ve Küllâbiye'nin usûlünden (kelâma dair görüşlerinden) bir şey karıştırıp onu Ebû Hanîfe'nin mezhebine izafe etmektedir" şeklinde dile getirmiştir.³

Hicrî V. asrın ikinci yarısından itibaren bazı Hanefî eserlerde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığının tartışıldığı ve bu tartışmada taraf olan Semerkant ekolünün, imamın Mu'tezilî olmadığını ispat için gayret sarfettikleri görülmektedir. Mâverâünnehir'in önde gelen Sünnî Hanefî âlimlerden Fahrulislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl* adlı usûl-i fıkıh kitabına Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığını ispatla başlamış⁴ ve Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin fikhî bir görüşünü delil göstererek Mu'tezile'ye bulaşmadığını söylemiştir.⁵ Kuşkusuz bir fıkıh usûlü eserine böyle bir ispatla başlamak o dönemdeki ciddî bir durumun işaretidir. Durum o kadar ciddîdir ki Ebû Hanîfe'nin hiç eser yazmadığı ileri

³ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1986, V, 261.

⁴ Fahrulislâm Ebû'l-Usr Ali el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr adlı şerhiyle birlikte nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1997, I, 33-45; Kardeşî Sadrulislâm Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a göre fiile kudretin fiilden önce değil fiille birlikte bulunduğunu belirttiikten sonra "Ebû Hanîfe bu meselede ve her meselede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın reisidir. Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın görüşlerinin tamamı Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiştir." diye ekler. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 115, 116.

⁵ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, Beyrut 1402/1982, VI, 277.

sürülerek ona nispet edilen akâid risâlelerinin sahih olmadığı bile iddia edilmekteydi.⁶ Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı tartışmasını daha sonraki asırlara taşıyan Hâfızuddin en-Nesefî *Keşfü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* adlı eserinin mukaddimesinde *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *er-Risâle (ilâ Osmân el-Bettî)* adlı eserlerinden yaptığı alıntılarla ve kendisinden gelen diğer rivayetlerle Ebû Hanîfe'nin başta Mu'tezile olmak üzere Hâriciyye, Kerrâmiye ve Cehmiye gibi fırkalara muhalif olduğunu ispata çalışır⁷ ve “İmamlarımızdan gelen meseleler onların ne i'tizâle (Mu'tezilîliğe) ve ne de başka ehvâya meylettiklerini gösterir” der.⁸ Bu tür tartışmaların yapılması Hanevî mezhebinin bilhassa Irak ekolünün ciddi bir biçimde Mu'tezile ile yakın ilişkisini ve Mu'tezile etkisi altında olduğunu gösterir. Fıkıh usûlünün kelâm ilmiyle asıl-fürû' ilişkisi içinde bulunması ve fıkıh usûlüne dair ileri sürülen görüşlerin kelâmî konularda ileri sürülenlerle uyum içinde olmasının aranması Mu'tezilî-Hanevîleri, Ebû Hanîfe'nin bilinen kelâmî görüşleri dolayısıyla zor duruma düşürmüş ve Ebû Hanîfe'nin hiç bir eser yazmadığı iddiasını ortaya atmış olmalıydılar. Bu tartışma bile başlı başına bu mezhebin sonraki asırlarda bilhassa Irak'ta Mu'tezile mezhebiyle ilişkilendirilerek bunun geriye doğru ilk imamlara yansıtıldığının birer delili olarak görmek gerekir.

Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı tartışmaları mezhep içinde farklı itikâdî eğilimlere sahip âlimlerin bulunmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar İslâm dünyasının önemli bir şahsiyetini yanlarında göstererek manevi bir güç elde etmek isteyen Mu'tezilî çevrelerin böyle bir iddiayı ortaya atmış olmaları düşünülebilirse de doğrudan fıkıh ve fıkıh usûlünü ilgilendiren tartışmalar dolayısıyla bilhassa Horasan ve Mâverâünnehir Hanevî fakihlerinin sarih ifadeleri tartışmanın mezhep içi bir hüviyete sahip olduğunu

⁶ Kerderî Ebû Hanîfe'nin hiç eser yazmadığı iddiasına cevap verirken aynı zamanda tartışmanın boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Diyor ki: “Bu Mu'tezile'nin sözüdür. Onlar Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmine dair hiç eseri bulunmadığını iddia ederek el-Fikhü'l-ekber ve Kitâbü'l-Âlim ve'l-müteallim adlı eserlerin ona aidiyetini kabul etmek istemezler. Çünkü Ebû Hanîfe burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın temel ilkelerini açıklamıştır. Onların 'Ebû Hanîfe Mu'tezile'dendi ve bu kitap Buharal Ebû Hanîfe'ye (Zebîdî ismini Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî olarak verir) aittir' demeleri açık bir yanıltır. Zira ben bu iki kitabı Mevlânâ Şemseddin el-Kerderî el-Berâtikîni el-İmâdî'nin kendi el yazısıyla gördüm, üzerlerinde bu kitapların Ebû Hanîfe'ye ait oldukları yazılıydı. Meşâyihden bir çok kimse bu noktada hemfikiridir.” Bk. Kerderî, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 122; ayrıca bk. Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâtî'l-Hanevîyye (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1978, II, 461. Kerderî bir başka yerde ise Kitâbü'l-Âlim ve'l-müteallim'den yaptığı uzunca bir ictibasın ardından şu açıklamayı yapar: “Amaç bu kitabın imamın eseri olduğunu ve de imamın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinden olduğunu ispattır. Zira imam bu kitapta Ehl-i Sünnet'in kaidelerinin çoğunluğunu açıkça dile getirmiştir. Bu da imamın Mu'tezile mezhebinden uzak olduğu sonucunu çıkarmayı gerektirir. Mu'tezilî (-Hanevî) âlim Sadruleimme el-Harezmi, Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair eserinde bu kitabın ona aidiyetini açıkça ifade etmiştir. Oysa Mu'tezile, imamın kendi görüşlerinde olduğunu iddia etmiştir.” Bk. Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 160; ayrıca bk. a.g.e., s. 357. Ebû Hanîfe'nin kitaplarının sıhhati hakkında bk. Murtazâ ez-Zebîdî, İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn, Dârü'l-Fikr, ts., II, 13-14.

⁷ Hâfızuddin en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ts., I, 7-9.

⁸ Hâfızuddin en-Nesefî, a.g.e., I, 8.

ortaya koymaktadır. Iraklı Hanevîler, içinde bulundukları kelâmî/Mu'tezilî çevrenin etkisiyle fıkıh ve fıkıh usûlüne dair bir çok konuda Mu'tezile anlayışıyla paralellik arzeden görüşleri benimsemişlerdir.

Kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında sistem kurma aşamasında, bu iki ilmin verilerinin birbiriyle irtibatlandırılması sırasında özellikle kelâm alanındaki bazı temel kabullerin fıkıh usûlüne yansıdığı veya tersinden fıkıh usûlü alanında benimsenen ilkelerin doğrudan kelâm alanında da belli ilkeleri benimsemiş olmayı gerektirdiği çok bariz biçimde ortaya çıkınca mezhebe, dini açıklayıcı bir bütünlük kazandırmak isteyenler mezhebin ilk imamından itibaren belli bir sistemin mezhep içinde kabul edilmiş olduğunu da ispata yöneldiler. İşte bu safhada biri Irak, diğeri Mâverânnehir merkezli müteakıl iki tanımlama teşekkül etti.

Haddizatında hicrî üçüncü asırda yazılan kelâm eserlerinin kahir ekseriyetinin muayyen konulara tahsis edilmiş olması da göstermektedir ki itikâdî mezheplerin yeni teşekkül ettiği bu dönemde fırkaların bütün İslâm inançları ile ilgili görüşleri henüz sistematik hale gelmediği, dolayısıyla benimsenen ilkelerin vardıgı sonuçlar inceden inceye tahlil edilmediği, bir diğerk deyişle mantıkî olarak bir bütünlük sağlanmadığı için sonradan şekillendiği biçimiyle bazı konular itibariyle paralel düşünce ve davranışlar sergileme o fırka ya da fırkaların görüşlerini tamamen benimsemiş olmayı gerektirmez. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin birbiriyle çelişen fırkalara mensup gösterilmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

2. Ebû Hanîfe'nin Usûlüne Yön Veren Bazı İlkeler

Bildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'nin usûl görüşlerini bilinen akâid risâlelerinde ifade edilen görüşlerle tek tek eşleştirme yoluyla ortaya koyma gibi bir yöntemle bir çalışma yapılmış değildir. Ancak bazı eserlerde bir kısım fikhî görüşleri desteklemek için bu risâlelere göndermeler yapıldığı görülmektedir. Rivayete göre Ebû Hanîfe, nebîz adı verilen bir tür içkiyi içtikleri kesin olarak bilinen sahâbenin ileri gelenlerini fâsık saymamak ve karalamamak için nebîzin helâl olduğunu söylemiş ve bunu Ehl-i Sünnet'ten olmanın şartlarından saymıştır.⁹ Burada kelâm, usûl ve fıkıh alanlarında birbiriyle uyumlu sistematik bir düşüncenin ip uçlarını görmek mümkündür. Şöyle ki; Ehl-i Sünnet'in kelâm anlayışı çerçevesinde sahâbe aleyhinde konuşmama ilkesinin bir sonucu olarak fıkıh usûlünde sahâbe, Hz. Peygamber'den yaptığı bütün rivayetlerde güvenilir (udûl) kabul edilmiş ve nebîzin helâl olup olmadığı ile ilgili fikhî tartışma, helâl olduğunu ifade eden sahâbenin ileri gelenlerini fâsık saymaktan kaçınmak ve karalamamak

⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tebsiratü'l-edille (nşr. Claude Salamé), Dımaşk 1993, II, 894; Kâsânî, Bedâ'i', V, 116-117. Kâsânî'nin verdiği bilgiye göre Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer gibi sahâbenin ileri gelenleri nebîzi helâl saymaktaydılar. Kâsânî'nin zikrettiği Ebû Hanîfe tarafından mestler üzerine meshetmenin Ehl-i Sünnet'in şartlarından kabul edilmesi de sahâbe ile ilgili görüşü (udûl olmaları) bağlamında değerlendirilmesi gereken bir husustur.

gerekçesine dayalı olarak ele alınmış ve sonuçta nebîzi haram saymamak gerektiği ifade edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinden hareketle itikâdî görüşüne ulaşmaya dair en ilginç örneklerden birini Sadru'l-İslâm el-Pezdevî zikretmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet bütün meydana gelen varlıkların Allah'ın meşiyet, irade ve hükmüyle gerçekleştiğini, ancak hayra Allah'ın rıza ve muhabbeti varken, şerre Allah'ın rıza ve muhabbeti bulunmadığını söylemektedir. Ehl-i Sünnet meşiyet, irade ve hüküm ile muhabbet ve rıza ayrımı yaparken İmam Ebû Hanîfe'nin talep anlamı içerdiğini söylediği iradeyi muhabbet ve rıza cinsinden saydığı, talep anlamı içermediğini söylediği meşiyet cinsinden saymadığını gösteren fikhî bir delil bulunmaktadır. Zira İmam-ı A'zam, karısını boşamak isteyen kişinin meşiyet ifadesini kullanması halinde boşamanın gerçekleşeceğini; irade, rıza veya muhabbet ifadelerinden birini kullanması halinde ise boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın şerre meşiyeti vardır, ancak irade, rıza veya muhabbeti yoktur.¹⁰

Biz burada Ebû Hanîfe'nin sistemini izah edebilecek iki nokta üzerinde duracağız ve üçüncü bir husus olarak da sistem açısından problem çıkaran bazı görüşlerini ele alacağız.

2.1. Akılcılık

Ebû Hanîfe'nin dinî düşünce sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir. Ancak burada akılcılık kavramıyla felsefede ve bilhassa hukuk felsefesinde anlaşıldığı şekliyle bilginin ve hukukun kaynağını akıl olarak görme eğiliminden çok bir sistem içerisinde tutarlılık ilkesini kastettiğimizin altını çizerek konuya başlamak istiyoruz. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'den birinci anlamda akılcılığı çağrıştıran ifadeler de rivayet edilmektedir. Örneğin “Âlemdeki yaratılışın eserlerini gören hiçbir kimsenin yaratıcıyı bilmemesine mazeret yoktur” sözü aklın tek başına doğru yolu göstermeye yeterli olacağını ve dolayısıyla tek başına aklın ahirette mazereti ortadan kaldıracığını, bir diğer söyleşiyle peygamber gönderilmemiş olsaydı bile insanların Allah'ı bulmalarının vâcib olacağını¹¹ ifade eder. Çünkü eğer akıl bilmede yeterli olmamış olsaydı mazeretin ortadan kalkmaması icap ederdi.¹² Nitekim Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyen pek çok Hanefî âlimi “Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriat gelmeden de onunla istidlâl vaciptir” demiş; özellikle Mâtürîdiye ve Semerkant uleması aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, iyiyi ve kötüyü bilmenin bir âleti olduğunu ve Allah'a imân ve tazim etmeyi vâcib, şanına

¹⁰ Pezdevî, Usûlû'd-dîn, s. 42-43.

¹¹ Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr, Telhîsü'l-edille, Atıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 22b; Semerkandî, Mîzânü'l-usûl, s. 191-192; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 386-387; Ebû's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, Rûhu'l-meânî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts., XV, 39. Semerkandî, Basra Mu'tezilesi'nin de Ebû Hanîfe gibi düşündüğünü kaydeder.

¹² Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, Takvîmü'l-edille (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 443.

yaraşmayacak şeyleri O'na nisbet etmenin ise haram olduğunu söylemişlerdir.¹³ *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki "Bir kimse 'Ben Hz. Peygamber'in her dediğine inanıyorum. Ancak Hz. Peygamber zulüm ifade eden bir söz söylememiş ve Kur'ân'a muhalefet etmemiştir' dese böyle demekle Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı doğrulamış ve onu Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmiş olur" ifadesi¹⁴ hadislerin iyi-kötü ilkesine ve Kur'ân'a muhalif olamayacağını göstermektedir. Debûsî ise daha da ileri giderek naklî delillerin ancak aklî istidlâlle hüccet olabildiklerini ve aklî delilin yaratıcıya mucizeden daha çok delâlet ettiğini savunmuştur.¹⁵ Bu anlayışın doğrudan Ebû Hanîfe'ye nisbeti söz konusu edilmemişse de onun açtığı çıkırın buradaki etkisi gözardı edilemez.

Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün ilk bakışta ilâhî bir vahye istinat etmeyen bir vücûb kabul etme, bir diğer deyişle aklın dinî bir hüküm koyabilmesi noktasında Mu'tezile anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu sebeple Eş'arî-Şâfiî bir âlim olan Kiyâ el-Herrâsî, Ebû Hanîfe'nin, kendisine İslâm daveti ulaşmayan kimsenin akıl yönünden sorumlu olacağı görüşünü benimsediğini ifade ettikten sonra "Onun bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerinden yararlanmaksızın fukahâ akıl yürütmesine göre doğru bir dayanağı bulunmaktadır. Bu sebeple herhangi bir kimse Ebû Hanîfe'nin bu meseleyi Mu'tezile usûlüne dayandırdığını vehmetmemelidir. O Mu'tezile'nin usûlünden uzaktır."¹⁶ diyerek Ebû Hanîfe'yi Mu'tezile ile ilişkilendirenlere karşı müdafaa eder.

Her ne kadar kural olarak kendilerine davet ulaşmayan gayri müslimlerle ancak davetten sonra savaşılabilseler de onlara karşı savaş açılrsa ve öldürülseler kendilerine hiçbir tazminat ödenmeyeceği yolunda Şeybânî'nin *el-Mebsût*'undan aktarılan Hanefî imamlarının görüşünün temelinde kişinin aklıyla Allah'ı bulmasının vâcip olduğu düşüncesinin yattığı söylenebilir. Buna mukabil İmam Şâfiî tazminat ödeneceğini ve onların ahirette mazur olduklarını savunmuştur. Ebû Hanîfe'nin akıllı çocuğun müslüman olması halinde müslümanlığının sahih olacağını belirtmiş olması akla verdiği önemin bir başka göstergesidir.¹⁷

Ebû Hanîfe şeriâtı kaideler ve hükümler üzerine kurulu bir sistem olarak düşündü. Ona göre insan bu kaideler ve hükümler üzerinde fikir yürüterek Allah'ın kastettiği mânalara keşfedebilir ve sonra bu kaideler yardımıyla zaman ve mekanın ihtiyaçlarına uygun biçimde şeriâtın alanını genişletebilir. Örneğin bu anlayışı gereği Ebû Hanîfe, pisliğin, su dışında temizleyici herhangi bir maddeyle mesela sirke ile temizlenebileceğine; halkı

¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 39. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts., XIII, 390) yer alan ve Ebû Hanîfe'nin Kur'ân yaratılmıştır görüşünden dolayı tövbe ettirilince buradaki açığını kapatmak için re'y yolunu tuttuğu iddiasının doğruluğu oldukça şüphelidir.

¹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 26 (çev. s. 32).

¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 442, 443.

¹⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ebü'l-Hasan İmâdüddin Ali b. Muhammed, Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, II, 252.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 442.

Arapça dışında bir dil kullanan ülkelerde o ülkede kullanılan dille namazda tekbir getirilip Kur'ân okunabileceğine ruhsat verir.¹⁸

Dinin bütününden çıkardığı bu genel ilkeler literatürde umûmâtü'l-kitab ve's-sünne, kıyâsu'l-usûl yahut sadece kıyas adıyla yer almaktadır. Ebû Hanîfe genel ilkelere aykırı rivayetlere fikhî hüküm elde etmede yer vermemiştir. Meselâ bir eserden dolayı hurma sırasıyla abdest alınabileceğine fetva vermiş; ancak diğer sıraları ona kıyas etmemiştir. Çünkü *usûl kıyası* (kıyâsu'l-usûl) hurma sırasıyla abdest almanın câizliğini meneder. Eser onu kıyasın mucebi yönünden tahsis etmiştir. Bu nedenle eser bulunan konuda kıyası terketmiş ve haklarında eser bulunmayanları asıl üzere bırakmıştır.¹⁹ Ehl-i hadis Ebû Hanîfe'ye özellikle reyciliği konusunda yönelttikleri sert eleştiriler kuşkusuz onun genel ilkeler sebebiyle bazı rivayetleri terketmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hammâd b. Seleme: “Ebû Hanîfe âsâr ve sünnetleri kendi re'yi ile reddederek karşıladı” demesi²⁰ rivayetlerin lafzî anlamına daha çok ağırlık veren bir ehl-i hadis reaksiyonudur. Meselâ alış-veriş akdi söz ile tamamlanınca muhayyerliğin kalkacağı ilkesini benimseyen Ebû Hanîfe'ye, konuyla ilgili hadisi lafzî olarak yorumlayanlar kendisine “alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirlere” hadisi sorulunca “Peki taraflar bir gemide yahut hapishanede yahut da bir yolculukta birlikte olurlarsa nasıl ayrılacaklar?” diye sormuştur.²¹

Ebû Hanîfe'nin, ayrıntılarını bilmesek de kıyas yöntemini sistematik biçimde kullanan ilk müctehid veya ilk müctehidlerden biri olduğu bilinmektedir. Bilindiği üzere kıyas düşüncesinin ardında akıl bakımından benzer şeylerin hükümlerinin aynı, farklı şeylerin hükümlerinin de farklı olmaları ön kabulü yatmaktadır. Dolayısıyla dinin getirdiği hükümler arasında bir mantık bütünlüğü (illet) bulunduğu hipotezi benimsenmiş olmaktadır. Çünkü böyle bir mantıkî bütünlük bulunmadığı, hükümlerin keyfî biçimde verildiği varsayılacak olsa kıyas yapma imkânı ortadan kalkacaktır. Öte yandan bu mantık kavranabilir (*ma'kûlû'l-ma'nâ*) olmak durumundadır. Kavranan bu mantığa dayalı olarak bir hüküm verebilmek de geçerli sayılmalıdır. Kural olarak Allah'ın kötülüğü emretmeyeceği, daima iyi, doğru ve âdil olanı emredeceği benimsenmiştir ki bu iyi ve doğru olan esas olduğu için salt akıl yürütmeye ulaşılan sonuçla çatışma söz konusu olduğunda esas olan dikkate alınacak ve diğeri terkedilecektir (*istihsân*).

¹⁸ Tilman Nagel, “el-'ille beyne's-şer'î'a ve'l-keâm fî re'yi'l-Eşâ'ira”, Mecelletü Külliyyeti usûlî'd-dîn bi'l-Kâhire, sayı 3, 1985, s. 221, 223.

¹⁹ Cessâs, Fusûl, IV/116.

²⁰ İmam Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (nşr. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), İstanbul 1987, II, 68.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XIII, 405.

2.2. Varlık Metafiziği

Ebû Hanîfe'nin metafizik sisteminde varlıkların mahiyetleri ve bu mahiyetlerle ilintili hususiyetlerin birbirinden ayrıldığını söylemeyi mümkün kılacak bazı emareler bulunmaktadır. Allah'ın zatı-sıfatları, imanda tasdik-ikrar, Kur'an'ın mânası-nazmı, akitlerde rükün-şart, malın aynı-menfaati gibi müşahhas örneklerde görüldüğü üzere bir varlığın mahiyetini oluşturan unsuru ile bu unsurun hususiyetlerini oluşturan sıfatlarının birbirinden ayrı düşünüldüğü cevherci bir anlayışı düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu öyle merkezî bir bakış açısidir ki kelâmî konular bir yana ibadetten muamelâta bütün fikhî yoruma sirayet etmiştir. Muahhar Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin bu anlayışındaki özü ifade etmek üzere asıl ve rükün terimleri, ilintileri ifade etmek üzere de sıfat, şart, araz, zâid rükün gibi terimler kullanılmaktadır. Şimdi bazı örnekler üzerinden bu varlık metafiziğini sistemi içinde nasıl fonksiyonel hâle getirdiğini anlamaya çalışalım:

1. Bu anlayış gereği Ebû Hanîfe'nin imânın bir özü (zât) ve sıfatları bulunduğunu ve bu özün kendisinin artıp eksilmediğini, sıfatların ise artıp eksilebileceğini söylemiştir. Ona göre imânda aslî rükün tasdiktir, icrar ise dünya ahkâmı bakımından zorunlu ilâve bir unsurdur. Bu sebeple Ebû Hanîfe bir rivayete göre imânın mahlûk olmadığını söylemiş²² ve ayrıca “İmânım Cebrail'in imânı gibidir derim; imânım Cebrail'in imânının mislidir demem” demiştir. Çünkü “misil” kelimesi sıfatlarda eşitliği gerektirir, “gibi” edatından ise bu anlam zorunlu olarak çıkmaz.²³ Bir açıklamaya göre küfrün şer'î konulardaki sorumluluğu düşüreceği anlayışı imân meselesinin fer'î olup imânı amelden bağımsız kavil olarak görmek amelle ilgili hususları imâna dahil saymamayı gerektireceği için gayri müslimlerin şer'î vecibeleri yerine getirme sorumluluğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla mürted müslüman olduğu zaman kendisinden vücûb düştüğü için kaçırıldığı ibadetleri kaza etmez; ancak müslüman bir kimse namazını kılıp haccını yaptıktan sonra irtidat etse, sonra vakit içinde tekrar İslâm'a dönse namazı ve haccı kaza eder. Çünkü riddetle hitap ortadan kalkmış, ikinci müslümanlık hali vaktin ibadetinin yerine getirilmesini isteyen hitabın başlangıç hâline dönmüştür.

2. Kendisine nisbet edilen *el-Fikhü'l-ekber* adlı kitapta yer alan “Kur'ân Allah'ın kelâmıdır... Kur'ân'ı telaffuzumuz mahlûktur, yazmamız mahlûktur, okumamız mahlûktur. Kur'ân mahlûk değildir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir”²⁴ sözlerinden anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe Kur'ân hakkında biri mahlûk, diğeri gayri mahlûk iki ayrı yön tespit etmektedir. Böylelikle o daha sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının mânadan ibaret olan kelâm-ı nefsinin kadim, okunan lafız ve yazılan ibarelerin mahlûk oldukları yolundaki görüşlerine öncülük etmiştir. Nitekim Sadeddin et-Teftâ-zânî, Ebû Hanîfe ile

²² Pezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 155.

²³ Pezdevî, a.g.e., s. 153; krş. el-Âlim ve'l-müteallim, s. 42; ancak el-Âlim ve'l-müteallim'de “İmanımız meleklerin imanının mislidir” ifadesini kullanmaktadır. Bk. a.g.e., s. 16.

²⁴ Ebû Hanîfe, el-Fikhü'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 58-59.

öğrencisi Ebû Yûsuf'un altı ay boyunca halk-ı Kur'ân meselesini tartıştıkları ve sonunda halk-ı Kur'ân'ı savunan kişinin kâfir olacağı görüşünde birleştikleri rivayetini kelâm-ı nefsinin sübûtu ve onun da Kur'an olduğu konusunda araştırma ve tartışma yaptıklarına yorumlanması gerektiğini belirtir.²⁵

Allah'ın Kur'ân'ı Arapça olarak indirilen diye vasfetmiş olması hasebiyle Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça okunabilir demesini zahirde Allah'ın kelâmına aykırı bulan Fahrulislâm el-Pezdevî, ulemanın genelinin görüşüne göre Kur'ân'ın nazım ile mânânın toplamından ibaret olduğunu, kendisinin sahih kabul ettiği rivayete göre Ebû Hanîfe'nin de bu şekilde düşündüğünü, yalnız onun nazmı sadece namazın cevazı hakkında lâzım bir rükün saymayıp mânâyı lâzım bir rükün, nazmı ise ruhsat olarak düşmesi muhtemel bir rükün saydığını belirtir. Pezdevî bu anlayışı imanda tasdikın aslî rükün, ikrarın ise zâid rükün olmasıyla kıyaslar.²⁶ Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetin kendisince sahih olduğunu belirtmesi de göstermektedir ki Ebû Hanîfe'nin mânâyı Kur'ân saydığı yolunda farklı bir rivayet daha bulunmaktadır. Nitekim mânâyı kadim kabul etmesine karşın nazmı mahlûk sayan Ebû Hanîfe'ye göre bu sebeple meselâ namazda kıraat meselesinde özü oluşturan mânânın varlığı Kur'ân kıraatinin varlığını da gerektirmekte iken mânânın hariçî bir sıfatı konumundaki nazımın bulunmaması kıraatin varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Serahsî'nin deyimiyle o, Kur'ân kıraatinde asıl rükün olan mânânın edâ edilmesini muteber saymış, gerek Hz. Peygamber ve gerekse selefin namazda kıraati Arapça okumuş olmaları dolayısıyla onların fiillerine mütabaati ise Farsça kıraatin mekruhluğunda muteber saymıştır.²⁷ Mâtürîdî'nin belirttiğine göre nazım değişikliği ve dil farklılığı mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını gerektirmeyeceği ve dil farklılığı varlıkları hakikatlerinden çıkarıp ayrı şeyler haline getirmeyeceği için bu durum Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kırâeti câiz görmesinin gerekçesini oluşturmaktadır.²⁸

Serahsî ise Kur'ân'ın mânasıyla da mucize olduğunu temellendirirken mucizenin Allah kelâmı olduğunu, Allah kelâmının ise hâdis (muhtes) ve mahlûk olmadığını, oysa Arapça, Farsça vs. bütün dillerin hâdis olduklarını dolayısıyla icaz anlamının mânada tam olduğunu belirttiikten sonra “işte Ebû Hanîfe namazda Farsça kıraati bunun için câiz görmüştür” demektedir.²⁹

Bu mesele Ebû Hanîfe'nin görüşünün sonraki âlimler tarafından temellendirilirken yaşanan sıkıntıları göstermesi bakımından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

²⁵ Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, 100. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'la halk-ı Kur'ân meselesini altı ay boyunca tartıştığını Pezdevî de zikreder. Bk. Kenzü'l-vusûl, I, 38.

²⁶ Pezdevî, Kenzü'l-vusûl, I, 72-75.

²⁷ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, Usûlü's-Serahsî (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984, I, 282.

²⁸ Mâtürîdî, a.g.e., vr. 136a, 882a. Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kırâete, Kur'ân'ın mânadan ibaret olup nazım olmaması gerekçesiyle değil, sadece namazın cevazı hakkında nazmı gerekli bir rükün saymaması sebebiyle izin verdiği ve Farsça'ya izin verme görüşünden daha sonra döndüğü hakkında bk. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 72-78.

²⁹ Serahsî, Usûl, I, 282.

Sadrulislâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de “Bu müşkil bir meseledir; zira Ebû Hanîfe’nin ne dediği hiç kimse tarafından anlaşılamamıştır.” demektedir. Teftâzânî ise Kerhî’nin bu konuda uzunca bir eser yazdığını, ancak sadra şifa veren bir delil getiremediğini söylemektedir.³⁰

3. İbâdetlerin ve akitlerin mahiyetini oluşturan rükünler ve bu rükünlerin varlıkları kendilerine bağlı olmayan sıfatları bulunmaktadır. Rükün varlığıyla hukukî varlığa vücut veren (meşrû), yokluğu ile onu varlık sahasından silen (butlan nazariyesi) asıl unsur iken sıfat eksik olduğunda ibâdet veya hukukî muamelenin kusurlu da olsa bir varlık kazanması engellemeyen (fesâd nazariyesi) tâlî bir unsurdur. Bu bakımdan akitler ve ibâdetlere yönelik mutlak nehyin mücebi, meşrûu meşrû görüp bunlara mübaşeret eden kulun edâsını bir delil bulunmadıkça fâsid kabul etmektir.³¹ Nehiy kulun kesb ve ihtiyârına (seçme hakkı) izafe edilen bir fiille yasaklanan şeyin yok edilmesini gerektirir. Çünkü emir gibi nehiy de bir imtihandır. İmtihan ise ancak kulun ihtiyârı kaldığında gerçekleşebilir. Kişi nehyedene hürmetinden dolayı o fiili yapmaktan vazgeçerse bundan dolayı sevap kazanır, nehyedene hürmeti terkederek onu yapmaya kalkıştığında ise onu var etmiş olmaktan dolayı ceza görür. Bu ise ancak meşrû olanda tahakkuk eder. Şu halde şer’î akitler ve ibâdetlerde nehyin mücebi ancak bunlar nehiyden sonra da meşrû olduklarında gerçekleşebilir. Şeriat varlık verdiği bir şeyi ancak kendisi nesih veya nefiy yoluyla ortadan kaldırabilir. Her ne kadar nehiy yasaklanan bir şeyin kötü olduğunu gösterse de vasfa yönelik olduğu için bir şeyin vasfındaki kötülük (*kubh*) aslını yok edemez.³² Bu tür yerlerde kötülük asılda olmayıp sıfattan bulunduğundan o şeyi edâ etmek haram olduğu, edâ eden de haram işlediği için günahkâr olur. Ancak asıl meşrû olarak kalır. İmam Muhammed’in deyimiyle bu gibi yerlerde var olan ve var olmayan şeyler yasaklanmaktadır; var olmayan şeyi yasaklama anlamsızdır; zira köre “görme”, insana “uçma” demek doğru olmaz. Dolayısıyla burada meşrû olan bir şeyin yasaklanması söz konusudur. Serahsî’nin anlatımıyla yasaklama olabilmesi için vazgeçilecek bir “şey” bulunması gerekir, “yok” (*ma’dûm*) ise “şey” değildir. Dolayısıyla yasaklamanın vazgeçmeyi gerektirecek biçimde sahih olabilmesinin zorunlu bir neticesi olarak yasaklanan şeyin halihazırda meşrû olması gerekir. Şu hâlde meşrû olduktan sonra yasaklanan şeyi nehyin hükmü gereği gayri meşrû kılmak doğru olmayacaktır. Yasaklamanın (nehiy) nesihten farkı da budur.³³ Şeriat yasakladığı şeye önce bir varlık vermiş, sonra yasaklamıştır. Yasaklamanın sonucu ise yapılmaması vâcib olan edâ fiilinin haramlığıdır. Meşrû olan daha önce olduğu şekliyle meşrû olarak kalır, edâ fâsid ve haram olur. Çünkü edâ durumunda yasaklamanın getirdiği vâcib olan vazgeçme fiili terkedilmiştir. Meselâ bir âyette Hz. Âdem ve eşine hitaben: “Şu ağaca yaklaşmayın” buyrulmuştur (el-Bakara, 2/35;

³⁰ Sadeddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh (nşr. M. Adnan Derviş), I, 74-75.

³¹ Serahsî, Usûl, I, 82.

³² Serahsî, Usûl, I, 87.

³³ Debûsî, Takvîmü’l-edille, s. 56; Serahsî, Usûl, I, 85.

el-A'râf, 7/19). Bu yasaklama yaklaşma fiilini haram kılmakta, ağacın aynını haram kılmamaktadır. Tıpkı ağaç olmadan ağaca yaklaşmanın haram kılınması tasavvur olunamayacağı gibi meselâ meşrû bir oruç bulunmayan bir vakitte orucun edâsının haram kılınması tahakkuk etmez. Yine şer'î akitlerin haram kılınabilmeleri için asıllarının meşrû olarak kalması bir zorunluluktur. Meşrû olarak kalmadıkça onların varlıkları olamaz. Varlık olmaksızın edâ fiilinin haramlığı tahakkuk etmez. Akdin fesâd sıfatı ancak akit mevcutsa var olabilir. Çünkü sıfat mevsûftan önce var olamaz.³⁴

İmam-ı A'zam'ın mekrûh vakitlerde yapılan ibâdetler, hayız hâlinde veya ilişkiye girilen temizlik süresi içinde boşama, cuma vakti yapılan alım-satım akdi, fâsid akitler, faizli alış-veriş, köleyi çocuğundan ayırarak satma gibi daha pek çok ibâdet ve şer'î akdin asıllarının meşrû olarak kaldığını tasavvur etmekle birlikte duruma göre bunları mekrûh veya haram ve yapanları da günahkâr saydığı bilinmektedir. Ona göre rükünlerinde bir hâle bulunmadığı, sadece cevâz şartını taşımadıkları için yapılan ibâdetler ve tasarruflar geçerli olmak ve kendi başlarına hüküm ifade etmekle birlikte bunlar duruma göre mekrûh veya haram ve bunları yapanlar da günahkârdırlar.³⁵ Meselâ fâsid alış-verişlerde meşrû olan husus, mahallinde ehlinden sadır olan icâb ve kabuldür; fâsid şart buna bir zarar vermez. Şart câiz olmuş olsa aslını değiştirmeyip vasfını değiştirir; fâsid şart da aslını yok etmez, vasfını değiştirir ve akit fâsid olur. Buradaki fesâd sıfatının aslı yok etmesi zorunlu değildir. Çünkü fesâdla haramlık sıfatı sabit olur ve bu sebep de mülk ispatı için meşrûdur.³⁶

Öte yandan akdin rüknü olan şey yoksa akit mün'akit olmaz; çünkü şer'an mün'akit olması rüknü bulunmaksızın gerçekleşemez.³⁷ Aynı şekilde rüknü ortadan kalkan bir ibâdetin kendisinin de bozulup yok olması zorunlu bir durumdur. Meselâ orucun rüknü yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. Orucu ortadan kaldıran yeme, içme ve cinsel ilişki ister mânen, ister şeklî olarak (*sûreten*), ister bilerek, ister unutarak, ister yanlışlıkla, ister kasıtlı, ister bir mazeret sebebiyle, ister cebir altında olsun her halükârda orucu yok hâline getirmek durumundadır. İfade edilen sistemin bir neticesi olan bu hükmü “kıyas” diye niteleyen Ebû Hanîfe unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadis sebebiyle bir sistem sıkıntısı çekmiş ve bu durumu “Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetten³⁸ dolayı unutan kişinin kaza etmesi gerekmez. Kıyasa göre ise kaza etmesi gerekir. Ancak hadis sahih olduğunda hadise uymak evlâdır” diye dile getirdiği kaydedilir. Ayrıca Kâsânî'nin aktardığına göre “İnsanların sözü olmasaydı kaza eder, derdim” demiş ve Kâsânî bu sözü “İnsanlar Ebû Hanîfe emre muhalefet etti demeyecek olsalardı kaza edeceğini söylerdim; ancak kıyası nasdan dolayı terk ettik” diye açıklamaktadır. Zira hadis orucun bekâsına hükmetmiş ve bunun illeti olarak da kişinin

³⁴ Serahsî, Usûl, I, 86.

³⁵ Serahsî, Usûl, I, 86, 90.

³⁶ Serahsî, Usûl, I, 89.

³⁷ Serahsî, Usûl, I, 91.

³⁸ Hz. Peygamber (as): “Biriniz oruçlu iken unutarak yer veya içerse orucunu tamamlasın. Zira ona yedirip içiren Allah'tır” buyurdu. Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Sıyâm”, 171.

kastı olmaksızın vuku bulduğundan “çünkü onu Allah yedirdi içirdi” buyrulmak suretiyle fiil Allah’a nispet edilerek fiilin o kişinin fiili olmaktan çıktığı belirtilmiştir. Öğrencisi Ebû Yusuf da hadis hakkında “Reddine cüret edebileceğimiz şâz bir hadis değildir” demiştir.³⁹

4. Malın ayn-menfaat şeklinde iki ayrı unsurdan oluştuğu fikri atomcu evren anlayışı doğrultusunda yapılan cevher-araz (öz-ilinti) ayrımıyla ilişkilidir. Hanefî literütüründe ayn’ın cevher, menfaatin ise araz niteliğinde olduğu belirtilir. Bu bakış tarzı Hanefîlerin menfaatleri mal niteliğinde görmemelerine yol açmış ve hukukî işlemlere konu olabilme noktasında kural olarak ayn ile menfaat arasında fark bulunduğu kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak menfaatlere salt haksız bir fiilde (udvân-ı mahz) bulunulsa malla tazmin yoluna gidilmeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü haksız fiilin tazmininin misliyle olacağı nasda belirtilmiştir. Ayn ile menfaat arasında biçimsel olarak da anlam bakımından da bir denklik (mümâselet) yoktur. Zira bir şeyin diğer bir şeyin misli olabilmesi için karşı tarafın da onun misli olması gerekir. Oysa ayn’a karşı yapılan haksız fiil durumunda asla menfaatle tazmin yoluna gidilmez. Anlam bakımından bir denklik bulunmamasına gelince; çünkü menfaatler iki zamanda varlıklarını sürdüremeyen arazlardır, ayn ise varlığını sürdürür. Varlığını sürdüren ile sürdüremeyen arasında anlam bakımından büyük bir farklılık vardır. Bundan çıkacak netice menfaatte gerçekten mal anlamının bulunmamasıdır. Çünkü mal olmak var olmanın önüne geçemez, var olduktan sonra ihrâz ve mal edinmekle sabit olur. Bu ise iki vakitte varlığını sürdüremeyen şeyde tasavvur olunamaz. Dolayısıyla menfaatte gasp ve itlâf tahakkuk etmez. Çünkü ma’dûm bir “şey” değildir. Bu sebeple onda gasp veya itlâf şeklinde bir fiil gerçekleşemez. Var olur olmaz yok olur. Yok olduğu zamanda onda gasp ve itlâf tasavvur olunamaz. Ancak şeriat insanların hizmet ve kira akdine olan ihtiyacından dolayı akit hükmünde gerçekten ma’dûm olan menfaati mevcutmuş gibi saymış yahut kendisinden istifade edilen aynı menfaat yerine koymuştur.⁴⁰ Oysa icâre menfaatin satımı olduğu için Mu’tazile’den Ebû Bekir el-Esam menfaatler akit esnasında ma’dûm olduğu, ma’dûmun ise satılması söz konusu olamayacağı için icârenin câiz olmadığını söylemiştir. Kâsânî bu görüşün kıyasa uygun olmakla birlikte Kitap, Sünnet ve icmâ dolayısıyla istihšana gidildiğini belirtir.⁴¹

2.3. Ebû Hanîfe’nin Sistemi ile İlgili Problemlili Dört Mesele

2.3.1. Âmmın Kat’îliği Tartışması

Ebû Hanîfe’nin fikhî meseleler hakkında lafızlardan hareketle yaptığı çıkarımları inceleyen ilim adamları onun âmm ifadeleri bütün fertlerini kesin biçimde kapsayacak şekilde kullandığı noktasında birleşmektedirler. Ancak bu yöntemi inançla ilgili âyetleri yorumunda da sürdürüp sürdürmediği ise mezhep içinde tartışmalıdır. Zira “umûm ifade eden lafız ister amel, isterse inanç konularıyla ilgili olsun delâlet ettiği her bir ferdi sanki

³⁹ Kâsânî, Bedâ’î, II, 90.

⁴⁰ Serahsî, Usûl, I, 56; Pezdevî, Kenzü’l-vusûl, I, 370-373; Buhârî, Keşfü’l-esrâr, I, 369, 370.

⁴¹ Kâsânî, Bedâ’î’u’s-sanâ’î, IV, 173.

umûmun fertlerinden her biri ayrıca zikredilmişçesine kesin olarak kapsar” şeklindeki prensip kabul edildiği takdirde büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağını ifade eden âyetler⁴² dolayısıyla tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi herkesin bu akıbeta düşeceği (vaîd-i füssâk) kabul edilmek durumundadır. Meselâ “Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası cehennemdir, orada temelli kalacaktır” (en-Nisâ 4/93) âyetindeki “kim” ifadesi mü'min olsun olmasın her insanı ifade eden umumî bir lafız olduğu için bir mü'mini öldüren kişi mü'min bile olsa ebedi cehennemliktir sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim Cessâs bu âyetin tefsirinde: “Kim kelimesi başlı başına herkesi içerdiğinden kâtillerden her biri için vaîddir. Bu dilliler tarafından bilinen bir husustur, aralarında bu konuda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bunu ancak dil konusunda nasibi olmayanlar bilmez” demektedir.⁴³ Hâl-buki umum lafızların muhtevalarına dahil fertleri ifade etme noktasında zannî olduklarını savunan Sünnî anlayışa göre bu tür âyetlerden bu sonuca gitmek mümkün değildir.

Ebû Hanîfe'nin umum ifadeler hakkındaki görüşü ile vaîd-i füssâk anlayışını reddetmesi görünürde bir çelişki gibi gözükmektedir. Cessâs Ebû Hanîfe'nin akîde alanında bu lafzî yorum ilkesini terketmediğini, sadece tahsîs yöntemine başvurduğunu şöyle izaha çalışmaktadır: “Bazı insanların iddialarına göre Ebû Hanîfe haberlerin (inanca ilişkin konuların burada kastedilen haber kavramına dahil olduğu unutulmamalıdır) umûm ifade edeceği konusunda çekimser kalmış ve bu konuda bir delil bulunmadan kesin olarak umûm ya da husûs hükmü verilemeyeceği görüşünü savunmuştur. Çünkü onun meşhur görüşüne göre namaz kılanlardan büyük günah işleyenlerin vaîdi kesin değildir, Allah böyle kimseleri ahirette bağışlayabilir. Ebû Hanîfe'nin vaîd konusundaki görüşü böyle ise de haberlerin umûm ifade edeceği noktasında çekimser kaldığı için bu görüşü benimsemiş değildir. Bu görüşü benimsemesinin sebebi şudur: Çünkü ona göre kafirler hakkında hususî olduğunu gösteren ‘Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun ötesinde olanları dilediği kimse için bağışlar’ (en-Nisâ, 4/48, 116) gibi bazı âyetler⁴⁴ dolayısıyla cehennemde ebedi kalışla vaîdi gerektiren âyetlerle kâfirler kastedilmiştir. Ebû Hanîfe bu ve benzeri âyetlerle cehennemde ebedî kalışı kâfirlere özgü saymıştır.”⁴⁵

Ebû Hanîfe'nin bu usul konusu ile ilgili anlayışını tespitinde benimsenen kelâmî anlayışa uygun olarak Mâverâünnehir (Semerkant) ve Irak Hanefîleri arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmış; Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Mu'tezile ekolüne yakın veya tamamıyla bu mezhebi benimseyen Iraklı Hanefîler umûm lafzın hem amel ve hem de inanç konularında kesinlik ifade edeceğini söylerken aralarında İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu

⁴² Meselâ bk. el-Bakara 2/81; en-Nisâ 4/14, 93; el-Enfâl 8/15-16; Yûnus 10/27; Tâhâ 20/74; el-Fürkân 25/68-69; el-Cin 72/23; el-İnfîtâr 82/14-16.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1985, IV, 142.

⁴⁴ Cessâs'ın sıraladığı diğer âyetler için bk. ez-Zümer, 39/53; Muhammed, 47/4; Yûsuf, 12/87; el-Leyl, 92/15.

⁴⁵ Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, I, 102-103. Eserinin bir başka yerinde İmâm Muhammed'in es-Siyeru'l-kebîr adlı eserinden yaptığı bir iktibasa dayanarak onun da umûm anlayışını benimsediğini söyler. Bk. Cessâs, a.e., I, 211-212.

Mâverâünnehir Hanefî uleması “hususî ya da bir şartla kayıtlı olduğunu gösteren bir delil bulunmayan âmm ifadenin (sîga) kendisi, umûm ve mutlaklık kastedildiğinin delili değildir” demişlerdir.⁴⁶ Onlara göre âmm lafız amel bakımından umûm ifade eder ve Allah bu lafızdan umûm mu, husûs mu ne kastetmiş ise onun hak olduğuna belirsiz biçimde inanılır.⁴⁷

Mâtürîdî âmm bir lafızla hâs, hâs bir lafızla da âmm kastedilebileceğini vurgulayarak⁴⁸ vaîd-i füssâk hakkındaki âyetleri -aksini ifade eden âyetleri⁴⁹ de göz önünde bulundurarak- bütün fertleri ifade etme konusunda zannî kabul etmektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe’nin fıkıhla ilgili nasları yorumunda âmm lafızları kesinlik ifade eder biçimde yorumladığı bilindiği⁵⁰ için Mâtürîdî amel alanında âmm lafızları kesin kabul ederken onun anlayışını benimsediğini ortaya koymakta, itikat bakımından zan ifade edeceğini söylerken de -Ebû Hanîfe’nin de benimsediği- Sünnî akîdeye ters düşmemeye çalışmaktadır.

2.3.2. İletin Tahsîsi

Şer’î illetlerin tahsîsi meselesinde Mâverâünnehir ve Irak ekolleri Hanefî mezhebi imamlarının kendilerinin yanında yer aldıklarını iddia etmişlerdir.⁵¹ Iraklı Hanefîlerden Cessâs “İmamlarımızın ortaya koydukları meseleler ve onların bildiğimiz görüşleri de bunu gerektirir. Arkadaşlarımızdan ve hocalarımızdan herhangi birinin bunun imamların görüşlerinden olduğunu inkar ettiklerini bilmiyorum... Şer’î illetlerin hükümlerinin tahsîs edilebileceği konusunda imamların görüşleri bir inkarcının inkarının redde güç yetiremeyeceği kadar meşhurdur.” demektedir.⁵²

Hanefî mezhebi imamlarının şer’î illetlerin tahsîs edilmesinin câiz olmadığı görüşünde olduklarını savunan Serahsî ise “Şer’î İletlerde Tahsîsin Câizliği Anlayışının Fesâdını Beyân” başlığı altında şer’î illetlerde tahsîsi câiz görmeyi Ehl-i Sünnet’e muhalefet ve Mu’tazile’nin görüşlerine meyil olarak niteler.⁵³ Çünkü ona göre illetin tahsîsini câiz gören mutlaka kaçınılmaz olarak bütün müctehidlerin isabetli ve icthâdın tıpkı nas gibi hata ve fesâddan korunmuş (ismet) olduğunu da kabul etmek zorundadır. Bu ise her müctehidin gerçekten hak olana isabet ettiğini ve icthâdın ilm-i yakîn icap ettirdiğini açıkça ifade etmek demektir. Bunu kabul aslah’ın vücûbu görüşünü, bir diğer

⁴⁶ Neseî, Tebsîratü’l-edille, II, 780.

⁴⁷ Semerkandî, Mîzânü’l-usûl, 277-280.

⁴⁸ Meselâ bk. Mâtürîdî, Te’vilât, vr. 17b, 47a, 111b, 113b, 172b, 185a, 721b, 786a, 894b.

⁴⁹ Meselâ bk. en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53; Muhammed 47/4; Yûsuf 12/87; el-Leyl 92/15.

⁵⁰ Cessâs, el-Fusûl, I, 102-103.

⁵¹ Irak ekolünün kanaati için bk. Cessâs, el-Fusûl, IV, 189, 255-256, 268.

⁵² Cessâs, el-Fusûl, IV, 255-256.

⁵³ Serahsî, Usûl, II, 208.

vecihden ise menzile beyne'l-menzileteyn ve tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedî kalacakları görüşünü içinde barındırır.⁵⁴

Gerek Cessâs'ın ve gerekse Serahsî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere illetin tahsîsi ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'den net bir açıklama gelmemiş, aksine ona izafe edilen görüş tarafların kendi çıkarımlarından ibaret kalmıştır. Nitekim Gazzâlî bu duruma değinerek: “Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin illetin tahsîs edilip edilemeyeceği konusunda bir tasrihte bulundukları nakledilmiş değildir” dedikten sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin icthadlarında tahsîs görmüş illetlerle istidlâl ettikleri bazı örnekler sıralayarak bunlardan hareketle onların illetin tahsîsi görüşünü savundukları sonucuna vardığını belirtmiştir.⁵⁵

3. İctihadda İsabet

Her müçtehidin isabetli olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe'nin düşüncesini belirlemede Mâverâünnehir Hanefileri ile Iraklı Hanefiler ciddî biçimde birbirine ters düşmektedirler. Mâverâünnehirliler Ebû Hanîfe'nin müçtehidin isabet de hata da edebileceği düşüncesinde olduğunu, her müçtehidi isabetli görmediğini savunurlar ve her müçtehidi isabetli görenlerin Mu'tezile olduğunu belirtirler. Iraklılar ise onun her müçtehidin isabetli olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerler.⁵⁶ Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191) fikhî bir mesele hakkında söylediklerinden hareketle Ebû Hanîfe'nin her müçtehidin isabetli olmadığı görüşünü benimsediğini belirttikten sonra onun Mu'tezile'ye bulaşmamış olduğuna hamd eder.⁵⁷

2.4. Siyasi Düşüncesi

2.4.1. Zalim Sultan

Hanefî kaynaklar büyük günah işlemenin devlet başkanı ve hâkimin görevine nasıl etki edeceği konusunda İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirlemede tam anlamıyla ikiye bölünmüş durumdadır. Aralarında farklı düşünenler bulunmakla birlikte genelde Irak meşâyihinin benimsediği ve Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı bir görüşe göre kâdı zulüm sebebiyle mün'azil olur, yani büyük günahı işlediği anda görevi düşer; yine genel olarak

⁵⁴ Serahsî, a.g.e., II, 211-212. Gazzâlî ise illetin tahsîsine karşı çıkanların, illetin tahsîsi anlayışını benimsemenin Mu'tezile'nin istitâat fiilden öncedir anlayışını benimsemeyi gerektireceğini ileri sürdüklerini belirtir. bk. Gazzâlî, Şifâü'l-galîl fi beyânî'ş-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1971, s. 459.

⁵⁵ Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 460; krş. Debûsî, Takvîmü'l-edille, s. 312-318.

⁵⁶ Serahsî, Usûl, I, 127, II, 14; Kâsânî, Bedâ'î, VI, 277; Hâfızüddîn en-Neseî, Keşfü'l-esrâr, I, 8; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 42, 122, IV, 30-55; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudîyye, II, 571, IV, 26-27. Iraklıların konu hakkındaki görüşleri için bk. Cessâs, el-Fusûl, I, 162, IV, 295-324, 366; a.mlf., Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 312-313, II, 331, IV, 196-197, V, 28, 55, 317. Ebû'l-Muîn en-Neseî de her müçtehidin isabetli olduğu düşüncesini Mu'tezile ile ilişkilendirir. bk. Tebsîratü'l-edille, I, 23.

⁵⁷ Kâsânî, a.g.e., VI, 277. Kâsânî'nin Haleb'e gönderilmeden önce memleketinde bir fakihle yaptığı tartışmadan, Ebû Hanîfe'nin bu konuyla ilgili kanâatının ne olduğu tartışmasının altıncı yüzyıl ortalarında hâlâ sıcaklığını koruduğu anlaşılmaktadır. bk. Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudîyye, IV, 26-27.

Semerkant meşâyihinin benimseyip Ebû Hanîfe'ye nispet ettikleri diğer anlayışa göre ise azle müstahak olur.⁵⁸

2.4.2. Iraklı Hanefîlerin Yorumu

Irak Hanefî ulemasından Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) belirttiğine göre Ebû Hanîfe (1) fâsığın devlet başkanı olamayacağını, (2) tegallüb (zorla iktidarı ele geçirme) yoluyla devlet başkanı olunamayacağı ve (3) bu yolla başa geçene itaat edilmeyeceği, aksine bu tür kimselere karşı kılıçla mücadele edileceğini savunurdu. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fâsık kişinin devlet başkanı ve halife olabileceğini savunduğu iddiasını şiddetle reddeder ve onun hayatının muhtelif dönemlerinde Emevîler ve Abbâsîlere karşı mücadelesini hatırlatarak Zeyd b. Ali (ö. 122/739) olayındaki tavrı, ona mal göndermesi, insanlara gizlice ona destek çıkmanın ve beraberinde savaşmanın farz olduğu konusunda fetva vermesi, Abdullah b. Hasan'ın (ö. 145/762) oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve İbrâhim'e destek vermesi gibi örnekleri sıralayarak Ebû Hanîfe hakkındaki bu iddianın yanlışlığını izaha çalışır. Bu konuda Cessâs: "Ebû Hanîfe'nin zalimler ve zalim devlet adamları ile savaşma konusundaki görüşü meşhurdu... Ebû Hanîfe tıpkı hadisde zikredildiği gibi emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin sözle, vazgeçmezse kılıçla olmasının farz olduğu görüşünü savunurdu." der.⁵⁹

2.4.3. Mâverâünnehir Hanefîlerinin Yorumu:

Klasik Hanefî-Mâtürîdî anlayışa göre devlet başkanı (imam) zulmeder yahut büyük günah işlerse mün'azil olmaz. Kaderiyye, Mu'tezile ve Râfîzîlere göre mün'azil olması, kişinin fıkla imandan çıkacağı ve mü'min olmayanın ise devlet başkanı olmaya ehliyetli olmadığı esasına dayanmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre fâsık imândan çıkmaz; hâli üzere mü'min kalır. Dolayısıyla hilâfete ehliyetli olduğu için mün'azil olmaz.⁶⁰ Bir kimse insanlara baskı kurup galebe yoluyla devlet başkanlığı makamına otursa, şevket ve kuvveti de varsa devlet başkanı olur, emirleri ve hükümleri geçerli olur. Kaderiyye, Hâricîler ve Mu'tezile'ye göre ise zorla devlet başkanı olunamaz. Ehl-i Sünnet'e göre devlet başkanı fıska düştüğü zaman tövbe etmesi için dua etmek vâcibtir; dünyada fitne

⁵⁸ Bu tartışmanın hukuk açısından pratik sonucu şudur: Bir kâdînın belli bir tarihte haram bir fiil işlediği, meselâ rüşvet aldığı tespit edilirse, mün'azil olur diyenlere göre o tarihten itibaren velâyeti düşmüş olacağından bu süre zarfında verdiği kararlar da geçersizdir; azle müstahak olur diyenlere göre ise siyasi otorite tarafından görevden alınmaya kadar verdiği kararlar geçerlidir.

⁵⁹ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 86-87; krş. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârezmî, el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûnû'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl, Dâru'l-fıkr 1977, I, 309. Cessâs bir başka yerde de Ebû Hanîfe'nin bir görüşünü yorumlarken onun burada halifenin fâsık olmakla hilâfetten mün'azil sayılacağı gerekçesine dayandığını ileri sürer. bk. Ahkâmü'l-Kur'ân, V, 99.

⁶⁰ Pezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 190-191.

ve fesadın harekete geçmesine sebep olacağından ona karşı ayaklanmak câiz değildir. Bu görüş Ebû Hanîfe'den de rivayet edilmiştir.⁶¹

Ebû Ca'fer eş-Şîrmârî, Ebû Hanîfe'yi muhaliflere karşı savunmak üzere yazdığı eserinde⁶² imama yöneltilen altı itirazdan biri olarak onun mezhebinin kurgusu itibarıyla imâret ve imâmete muhalif olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder. Şîrmârî bunlara cevap olarak Ebû Hanîfe'nin mezhebinin imâret ve imâmete ne uygun, idareci ve imamlara

⁶¹ Pezdevî, a.g.e., s. 192; Ebû'l-Muîn en-Neseî, Tebsiratü'l-edille, II, 832; Ebû'l-Berekât en-Neseî, Keşfü'l-esrâr, I, 8; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sülâme el-Ezdî el-Mısrî et-Tahâvî, el-Akîdetü't-Tahâviyye (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Sadreddin İbn Ebû'l-İz Ali b. Ali el-Hanefî'nin Şerhu't-Tahâviyye fi'l-akîdeti's-selefiyye'si ile birlikte), Riyad 1413, s. 371.

⁶² Bu eser kütüphane kayıtlarında Risâle fi'l-intisâr ilâ Mezhebi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 697, 1a-24 vr.) ve Risâle fi'l-cevâb 'an i'tirâzât li-muhâlifi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 507, 25-42 vr., istinsahı: 1311/1893) adlarıyla kayıtlıdır. Eserin ismi ve müellifi hakkında kaynaklarda bazı çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Bu eseri rivayet eden öğrencisi Hatîb Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. Ali girişte müellifin adını Kâdî İmam Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Kâsım eş-Şîrmârî olarak vermekte ve Şîrmârî'nin Belh'in bir köyü olduğunu belirtmektedir. Kureşî ise bu âlimin adını Kâdî İmam Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Kâsım es-Sürmârî şeklinde kaydettikten sonra Sürmârâ'nın Buhara'nın bir köyü olduğunu belirtir ve ardından eserin adını Kitâbü'n-Nebe' şeklinde vererek bölüm başlıklarını aynen bu eserde olduğu şekliyle kaydeder. Daha sonra Kâdî Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Ebû'l-Kâsım el-Belhî adıyla bir başka biyografi zikreder ve bu alimin de Ebû Hanîfe'yi eleştirenlere cevap niteliğinde el-İbâne adını verdiği bir eseri bulunduğunu belirtir (bk. el-Cevâhiru'l-mudîyye, I, 184-185). Temîmî, Kureşî'nin verdiği bu iki ayrı biyografideki şahısların aynı kişi olduğunu, Kureşî'nin bu konuda yanıldığını söyler (Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî el-Gazzî, et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1983, I, 370). Kâtib Çelebi de üç ayrı yerde el-İbâne, Kitâbü'l-Binâ ve Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam en-Nu'mân maddelerinde bu eserden söz eder (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 1-2, II, 1402, 1838). Her üç müellif de eserin müellifinin nisbesini Sürmârî şeklinde verirler. Kureşî ve Temîmî burasının Buhara'nın bir köyü olduğunu belirtirler ve onların müellifi ayrıca Belhî nisbesiyle kaydetmelerine Kâtib Çelebi de katılır (el-Cevâhiru'l-mudîyye, I, 184; et-Tabakâtü's-seniyye, I, 365; Keşfü'z-zunûn, I, 1-2). Bütün bu verilerden anlaşılacağı üzere sözü edilen şahıs ve eser tektir; ancak nisbesi konusunda eserin bizzat kendisinde verilen bilgi ile diğer kayraklarda verilen bilgi çelişmektedir. Biz burada eserde verilen bilgiyi tercih ettik. Zira bizzat müellifin öğrencisi onun köyünün adını Şîrmârî olarak vermekte ve burasının Belh'in bir köyü olduğunu belirtmektedir. Oysa diğer kaynaklar müellifin hem Belh'li olduğunu ve hem de Buhara'nın Sürmârâ köyünden olduğunu söylemekle çelişkiye düşmektedirler. Burada belirtmekte yarar vardır ki el-İbâne fi reddi men şenne'a alâ Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1567, 167-177 vr.; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3672, 81b-94a) adını taşıyan ve yukarıda tartışma konusu edilen eserin biraz daha muhtasarı olmakla birlikte aynı içerikli bir eser Sadruddin Ebû'l-Müeyyed Muvaffak b. Muhammed el-Hârizmî el-Hâssî'ye (ö. 634/1237) nispet edilmektedir ki aynı başlıkla eseri Kâtib Çelebi, Ebû Ca'fer es-Sürmârî'ye nispet etmektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 1). Müellif hakkında bu bilgiler dışında hemen hemen hiçbir bilgiye rastlayamadık. Kureşî'nin ondan söz etmesi ve eserini öğrencisinin nakletmesi göz önüne alırsa en azından hicrî sekizinci yüzyıldan önce vefat etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Kâtib Çelebi Fusûlü'l-İmâdî adlı eserin Ahkâmü'l-marzâ bölümündeki kayda dayanarak Te'sîsü'n-nezâir adlı eserin bu zata ait olduğunu, eserin Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye de nispet edildiğini belirtir (Bk. Keşfü'z-zunûn, I, 334). Oysa sözü edilen eser Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye ait gösterilerek basılmıştır. Buhara'nın Sürmârâ adlı bir köyün bulunduğu bilinmekle birlikte (bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, el-Ensâb, nşr. Muhammed Avvâme, 1980/1400, VII, 73) kaynaklarda Şîrmârî adında bir yerleşim birimine de rastlayamadık. Fusûlü'l-İmâdî müellifi Cemâleddin Abdürrahim İmâdüddin el-İmâdî el-Merğînânî 651/1253 yılında vefat ettiğine göre Şîrmârî'nin bu tarihten önce yaşamış olduğu anlaşılır.

(vülât ve eimme) en yararlı bir mezhep olduğunun altını çizdikten sonra bunu ispat için bazı rivayetlere ve imamın fikhî görüşlerine yer verir. Aktardığı bir rivayete göre halife Ebû Ca'fer el-Mansûr *istisnâ-i mefsûl*⁶³ konusunda Abdullah b. Abbâs'ı kastederek “Niçin dedeme muhalefet edip dedemin caiz gördüğü gibi sen de istisnâ-i mefsûlü caiz görmedin?” diye çıkışınca Ebû Hanîfe “Ey mü'minlerin emîri! Sana beyat etmeleri, hilâfet konusunda sana söz vermeleri ve andetmeleri için insanlarla cihad ettin. Eğer istisnâ-i mefsûl ile amel edilir deseydik sana beyat eden herkes evine dönünce istisna yapar verilen sözler ve yapılan andlar bozulur ve hilâfet bâtil hâle gelirdi. Halife Mansûr bunun imâmet konusuyla ilgili olduğunu daha önce anlayamadığını belirtir.⁶⁴ Şîrmârî'ye göre Ebû Hanîfe bu tavrıyla mezhebinin imâmet ve imâretle uyum içinde olduğunu, imârete muhalif olan bir şeyi benimsemeyeceğini ve böyle bir şeyin ancak başkasına ait bir görüş olduğunu ortaya koymuştur. Seleften birinin “Şu üç şey devam ettiği sürece İslâm'ın direkleri sağlam kalacaktır: Kâbe, Abbâsî devleti ve Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre fetva verilmesi.” dediğini kaydettikten sonra Şîrmârî sözünü “Abbâsî devleti ve Ebû Hanîfe mezhebi arasında birlik olmasaydı onları bir arada zikretmezdi. Seleften bazılarının yapıda (mevzû) ittifak etmeleri ve bir zamanda ortaya çıkmaları dolayısıyla onlara ‘ikiz’ adını vermiştir” diye sürdürür. Ardından söz konusu iddiayı çürütmek için bir başka örnek verir. Rivayete göre Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'ye bir sebeple kızmış ve fetva vermesini yasaklamıştı. Ebû Hanîfe bir tek meselede bile ona muhalefet ederek fetva vermeyi caiz görmediği için bir keresinde evinde yemek yerken kızının dişlerinin arasına yiyecek kaçmış ve biraz kanamış, babasına abdest gerekip gerekmediğini sormuş, o da kardeşi Hammâd'a sormasını, çünkü sultanın kendisine fetva vermesini yasaklamış olduğunu söyler. Sürmârî görüşünün doğruluğunu ispat için deliller ortaya koymayı sürdürür. Ona göre devlet başkanı ülkesinde yapılması caiz bir şey konusunda sözünü geçirecek, yönetilenler hakkında eli kolu serbest, güç ve otorite sahibi biri olmalıdır; Ebû Hanîfe mezhebine göre muhaliflerin mezheplerinin aksine bütün bunlar üstlendikleri konularda devlet başkanlarına tefviz edilmiş ve atandıkları konularda valilere mubah kılınmış şeylerdir. Ebû Hanîfe mezhebinin devlet başkanlarına ve idarecilere bu yetkileri sağladığını gösterir örnekleri ise şöyle sıralar. Sıraladığı 12 örnekten bazıları şunlardır:

1. Harâcî arazisini ekip biçmekten aciz olduğu için harâcını ödeyemeyen bir kimsenin arazisini devlet başkanı başkasına kiralar, kira gelirinden harâcî alır, kiralayacak bir kimse bulamazsa satar, ücretinden harâcî alır. Buna arazi sahibi razı olsun olmasın farketmez (imam bu yetkiyi kullanabilir). Artan bir ücret olursa sahibine iade eder.

2. Efendisinden ticaret izni alan bir köle borçlanır ve elinde borcu karşılayacak bir kazanç bulunmazsa sahibi razı olsun olmasın imam borcu için o köleyi satabilir.

⁶³ İstisnâ-i mefsûl: Söz tamamlandıktan ve araya fasıla girdikten sonra o sözle ilgili olarak yapılan istisnâdır. Mutlak sözle sabit olan hükmü ortadan kaldıran ve bir bakıma nesh anlamı taşıyan bu tür istisnâ Hanefîler tarafından geçerli sayılmamıştır. Bk. Serahsî, Usûl, II, 45-49.

⁶⁴ Bu hikâye için ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, ts., XXI, 110.

3. Devlet başkanı bir kâfir ve mütegalibe beldesini fethettiğinde ordusu razı olsun veya olmasın o beldeyi gaziler arasında paylaştırmaksızın sahiplerine bağışlayarak emlaklarını kendilerinde bırakıp cizye vergisi koyabilir.

4. İşlediği bir suçun cezası olarak ta'zîr cezasına çarptırılmayı hak eden bir kimse imam tarafından ceza infazı yapılırken ölürse imamın tazminat yükümlülüğü yoktur.

5. Ölü (mevât) araziye ihya eden kimse imamın izniyle ihya etmişse mülkiyetine sahip olur, izni olmadan ihya etmişse sahip olamaz.

6. Zina eden, hırsızlık yapan veya şarap içen köleye imamın izni olmaksızın efendisi had cezası veremez.

7. İmam maslahat görürse toplanan zekat mallarını satıp bedellerini ve kıymetlerini fakirlere verebilir.

b. Fâsık Kâdı:

Fâsık idareciler hakkında yapılan benzeri bir tartışma fâsık kâdılar için de yapılmıştır.

2.4.4. Iraklı Hanefîlerin Yorumu

Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'den fâsık hâkimin verdiği hükmün geçerli olduğu yolundaki görüşü nakleden Zürcân adında bir kelâmcı rivayeti makbul biri değildir. Ebû Hanîfe'ye göre kâdı ile halife arasında her ikisinde de adalet şartı aranması konusunda aralarında fark yoktur; kâdının adil olması şarttır, fâsık kişi hakim olamaz.⁶⁵ Mezkûr rivayeti aktaranlar eğer kasıtlı olarak yalan söylemiyorlarsa yanlışlık Ebû Hanîfe'nin şu görüşünden kaynaklanmış olmalıdır: Ebû Hanîfe'ye göre kâdı kendisi adil ise zalim bir devlet başkanı tarafından göreve getirildiğinde verdiği hükümler sahih ve geçerlidir. Çünkü kâdı adil olduğunda ancak hükümleri yaptırım gücüne ve infaz etme imkanına sahip bulunduğu kâdı olur. Bu konuda onu göreve tayin edene itibar edilmez. Zira tayini yapan ancak kâdının diğer yardımcıları mesabesinde olur; kâdının yardımcılarının ise adil olmaları şart değildir.⁶⁶

2.4.5. Mâverâünnehir Hanefîlerinin Yorumu

Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090): "İmamlarımızdan gelen sahih rivayete göre kâdı cevri ile mün'azil olmaz, ancak azle müstahak olur. Çünkü bize göre fisk başlangıçta kâdı atanmasının sıhhatine engel teşkil etmediği gibi evlâ tarîkiyle devamına (bekâ) da engel teşkil etmez. Mu'tezile ise bunun aksini savunarak cevri ile mün'azil olacağını ve fâsıkın daha başlangıçta atanmasının sahih olmayacağını savunur. Çünkü onların ilkelerine göre bu kişi fiskla imândan çıkar; zira fisk terimi yergi, imân terimi ise övgü ifade eden birer terimdir, dolayısıyla bir arada bulunamazlar. Bu onların *menzile beyne'l-menziyeteyn* diye bilenen görüşleridir. Şâfiî de -Allah ona rahmet eylesin- mün'azil olacağı konusunda onlarla aynı düşünmektedir. Zira onun kabul ettiği ilkeye göre fisk ile imânı

⁶⁵ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 86.

⁶⁶ Cessâs, a.g.e., I, 87.

eksilir; onu atayan kimsenin ataması ise emâneti yerine getireceği zannına dayanmaktadır.”⁶⁷ Kâsânî de Serahsî’yi destekler biçimde “kâdının cevri ile mün’azil olup olmaması meselesi Mu’tezile ile aramızdaki bir ihtilâftır; Mu’tezile’ye göre fisk, sahibini imandan çıkardığı için kâdılık ehliyeti ortadan kalkar” değerlendirmesinde bulunur.⁶⁸

Sonuç

Ebû Hanîfe’nin fikhî görüşlerinden hareketle oluşturulmaya çalışılan usûl ve bu usûlün kaynaklandığı itikâdî görüşleri belirleme noktasında merkezdeki Irak Hanefiliği Ebû Hanîfe’nin düşüncelerini ve yapıp ettiklerini kendilerinin yakın bulundukları bilhassa Mu’tezile mezhebi ilkelerine göre anlamaya çalışırlarken coğrafi konum sebebiyle merkezden nispeten uzak bulunan Mâverâünnehir Hanefî fikh havzası yaptıkları çalışmalarla bir yanda mezhebin Sünnî kimliğini pekiştirmek, diğer yanda bu kimlik içinde tutarlı bir sistem geliştirmek gayreti içinde bulunmuştur. Mukayeseli olarak ortaya koymaya çalıştığımız usûle ilişkin bazı prensiplerde Ebû Hanîfe’nin belli bir konuyla ilgili görüşünü belirlemede tarafların mensup oldukları veya en azından yakınlık duydukları itikâdî mezheplerin nasıl etkisinde oldukları son derece açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Her şeye rağmen Ebû Hanîfe’nin düşüncelerinden hareketle buraya kadar ortaya konmaya çalışılan tabloya bakıldığında onun her ne kadar kendisi tarafından doğrudan ifade edilmemiş olsa bile haddizatında kelâm-usûl-fürû hattını takip eden sistematik bir ilim adamı olduğu söylenebilecek midir? Kanaatimizce zaman zaman farklılaşmalar ve bazı yol ayrımları bulunsun bile onun görüşlerine dayalı olarak Hanefî âlimlerinin bir “Hanefî usûl-i fikhî” oluşturmuş olmaları ilk bakışta gerçekten böyle bir sistematik düşüncenin izlerini taşımaktadır. Ancak bu ortaya konan sistemin sonuçtan hareketle sebebe ulaşma çabalarının bir ürünü olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla ışığın, en güçlü kaynağı olmakla birlikte, tek kaynağı güneş olmadığı gibi bu düşüncelerin yegane kaynakları da gösterilmeye çalışılan ilkeler olmayabilir.

⁶⁷ Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-1331, IX, 80. Ayrıca bk. a.e., IX, 105.

⁶⁸ Kâsânî, Bedâ’î, VII, 16-17; ayrıca bk. Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 213. Konu ile ilgili Ebû Hanîfe’den aktarılan rivayetler ve Hanefî mezhebi içinde farklı görüşler için bk. İmâdüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb el-Eşfûrkânî, (ö. 646/1248), Sunvânü’l-kazâ ve unvânü’l-iftâ (nşr. Mücâhidü’l-İslâm el-Kâsımî), Kuveyt 1422/2001, I, 100-106, 113-115.

Müzakere

Abdullah ÖZCAN
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Muhterem Başkan, hocalarım ve Değerli dinleyiciler!

Sayın Şükrü Özen Beyin sunduğu tebliği ile ilgili olarak bu Müzakerede önce önemi belirtilecek, sonra da tebliğ ile ilgili eleştirel bir takviye sunulacaktır.

Tebliğ bir giriş iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş Bölümü: Kelâm-USûl ilişkisi

1. Ebû Hanîfe ve Kelâm

2. Ebû Hanîfenin Usûlüne yön veren bazı etkenler

a) Akılcılık

b) Varlık metafiziği

c) Ebû Hanîfe'nin sistemi ile ilgili problemleri dört meselesi

1. Ammın kat'îliği meselesi

2. İlletin tahsisi

3. İctihadda isabet

4. Siyasî düşüncesi

a) Zalim Sultan: 1. Iraklı Hanefilerin yorumu 2. Mâverâünnehir Hanefilerinin yorumu.

Sonuç bölümü

Değerlendirme:

1. Tebliğci, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fırû Anlayışının İtikadî Temelleri" gibi önemli ve alanında fazla veri olmayan bir konuyu ele almıştır.

2. Usûl ve fırû ilimlerinin alt yapısını oluşturan en önemli unsurlardan birisinin de itikadî esaslar olduğunu belirtmiştir.

3. Bu tespitleri yaparken asıl kaynaklardaki metinlere inmiş ve onlardan sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Alıntı yerleri sabit ve doğrudur. Ancak İmâm-ı A'zam devri ile uygunluğu zaman açısından çok uzak kaynaklardan nakiller de vardır; Âlûsî gibi.

4. Kavramların orijinalini çoğu kez parantez içinde vererek anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

5. Ancak tebliğin giriş bölümünde bu konu ile ilgili olarak Gazzâlî'nin *Müstasfâ* isimli eserinin girişindeki fikirleri esas almıştır. Halbuki başta *Fıkhul-ekber* olmak üzere İmâm-ı A'zam'ın kendine nispet edilen beş eserden bu esaslar tesbit edilerek bunların ışığında usûl ve fırû temellendirilmeliydi. Böylece İmâm-ı A'zam'ın itikadî konularda ortaya koyduğu temel esaslar tespit edilerek konuya altyapı oluşturulabilirdi. Bu yapılmamıştır.

6. Konular incelenirken gereğinden fazla nakiller yapılmış ve ihtiyaç sınırı aşılmıştır.

7. Metinler aktarılırken Arapça metin aynı kalıplarla Türkçeleştirilmeye çalışılmış ve bu da yazılı ifadelerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır: Örneğin Serahsî'den aktarılan

alıntıda: “... mutlak nehyin mücebi...” ifadesi: “bu bakımdan akidler ve ibadetlere yönelik nehyin kesin olarak gereği şudur: meşrû olanı meşrû görüp bunları yapmaya girişen kulların bu girişimlerini delil bulunmadıkça fasit kabul etmektedir.” şeklinde olsaydı daha iyi anlaşılırdı.

8. Bazı kavramların bağlamı esas alınarak günümüz litaretür anlayışına uygun şekilde aktarılması zaman zaman ihmal edilmiştir. “Eser onu kıyası mücebi yönünden tahsis etmiştir...” şeklindeki ifadede “Eser” kavramı: “varid olan hadis veya rivayet edilen hadis” şeklinde olsaydı daha doğru olurdu. Çünkü “Eser” kavramı Türkçede “somut ürünler, sanat eserleri, yazılı kaynaklar olarak anlaşılmaktadır.

9. Kullanılan Türkçe daha sağlıklı ifadelerle olabilirdi. Örneğin, giriş bölümünde: “Fakîh’in ise tek bir konusu vardır.” ifadesi bir önceki cümlede “kelâmcı” ifadesinin bağlamında kullanılmışsa da yerinde bir ifade değildir. Çünkü “Fakîh’in” konusu olmaz. “fikhın ise tek bir konusu vardır.” şeklinde olması uygundur.

10. Aynı sayfada “mükelleflerin fiilleri” kavramını “İnsan davranışları” olarak algılamak yerinde olur. Çünkü mükellefler kapsamında olmayan “çocuklar ve delilerin” de bu kapsama alınması daha yerinde olur. Nitekim Gazzâlî de tanımında geçen bu kavramı insanlığa ait fiiller olarak belirtmiştir. Yine aynı sayfada yer alan “oysa Cebriyye insan fiilini inkâr etmiş...” Burada inkâr edilen insan fiili değil insanın fiillerindeki iradesidir.

11. “Ebû Hanîfe ve Kelâm” başlığı altında Hanefî usûlcüleri ve fıkıhçılarının kelâmî konuları usûl kaynaklarında tartıştıkları ve özellikle Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin Mutezîlî görüşlerle paralellik arz edip etmediği hususunda, bazılarının bunu reddettiğini, diğer bazı usûlcülerin ise Mutezîlî anlayıştan geldikleri için bunu kabul ettikleri vurgulanmaktadır. Özellikle kelâmı aklın rolünün belirlenmesinde orta yolu tutan Hanefî-Mâtûrîdî ekolünün etkisi, zamanla aklı öne çıkaran Mutezîlî anlayışın siyasal-sosyal sebeplerle etkinliğini kaybetmeleri nedeni ile Hanefî saflarında yer almış olmalarının doğal bir sonucudur. Özellikle de Ebû Yûsuf’un etkin konumundan itibaren siyasî ağırlık kazanmış olması sonucundaki gelişmelerden olabilir. Burada garip olan Şâfiî usûlcülerinin İmam Şâfiî’nin *er-Risale*’si çizgisini değil de Mûtezîlî geleneğin yani “*el-Ahd, el-Umed, el-Mutemed*” çizgisini devam ettirmiş olmalarıdır.

12. Tebliğci tebliğin üçüncü bölümünde uzun uzun nakillere yer vermiştir. Öyleki Ebû Hanîfe’nin kelâm ile ilgili altyapıyı oluşturan fikirlerini unutturmaya sebep olacak kadar klâsik düşünceler nakledilmiştir. Böylece on sayfalık olması gereken tebliğ yirmi sayfayı aşmıştır. Bu da konu bütünlüğüne gölge düşürmüştür.

13. Şekil bakımından: Dipnotların bazıları sayfa altında bazıları satır aralarına girmiştir. Yeknesaklık gerekirdi. Ayrıca Müzakereci tarafından yeterince değerlendirilebilmesi açısından bir gün önceden gönderilmesi tebliğ için bir talihsizlik olmuştur.

Bu sempozyumu düzenleyenlere ve emek verenlere teşekkür eder, başarılar dilerim.



Hamdi DÖNDÜREN
UÜ İlâhiyat Fakültesi

Evet, Abdullah Özcan Beye çok teşekkür ediyoruz. Şimdi sanıyorum orada başlıkla ilgili de yani doğrudan doğruya bir Hanefîlerin Usûlü bir de mütekellimlerin, Şâfiîlerin Mu'tezile kökenli olanların usûlü olmak üzere iki usûl tartışması bizim klasik usul fıkıhımızda gelen bir yöntemdir. Başlıkta “Usûl ve Furû Anlayışının İtikadî Temelleri” deyince Ebû Hanîfe'nin acaba kelâma ait inanç konuları mı bu bildiride yer alacak gibi bir anlam da çıkabiliyor, itikadî temelleri-inançla ilgili temelleri deyince. Biraz da zorluk sanıyorum buradan kaynaklandı. İkili ayrım doğrudan doğruya Hanefî usûlü ya da mütekellimler usûlü karşılaştırmalı olarak verilseydi belki de bildirici de Müzakereci de zorlanmayabilirdi. Biraz da başlıktan kaynaklanan bir zorunluluk olabilir. Şükrü Özen Beyin bu konuda ilâve edeceği bir şey var mıdır ya da düzeltereği, Müzakerecinin eleştirisiyle ilgili bir iki cümle ekleyebilirsiniz.

Cevap

Şükrü ÖZEN

TDV İSAM

Sayın başkana ve sayın Özcan'a teşekkürlerimi arz ederim.

Burada yapılan eleştirilerde esas olarak gördüğüm, ancak tebliğimin esasına, yani temel tezine yönelik olmayan birkaç hususa değinmekle yetineceğim.

Başta hemen belirtmem gerekiyor ki bir tebliğ kapsamında İmam-ı A'zam'ın bütün kelâmî, usûlî ve fikhî görüşlerini biri diğeriyle bütünlük arz edecek biçimde sistematik olarak izah etmek mümkün olmadığı gibi haddi zatında böyle bir çalışma çok uzun zaman alır ve ciltlerce kitap yazmayı gerektirir. Bu tebliğ çerçevesinde bizden asıl yapılması beklenebilecek olan İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinde sistematik bir bütünlük olup olmadığı ve varsa bunun ne dereceye kadar onun temel görüşlerinde temsil edildiğidir. Sanırım metinde getirilen deliller ve gösterilen örneklerle bu konuya yeterince ışık tutulmuştur.

Müzakerede eleştiri konusu yapılan Gazzâlî'nin açıklamaları ile ilgili yaptığım ik-tibaslara ise kelâm, usûl ve fûrû arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir örnek teşkil etmesi bakımından yer verilmiştir. Burada amaç Gazzâlî'nin fikirleri esas alınarak bir tez ileri sürmek değil, sadece usûlle kelâm arasındaki ilişkiyi göstermektir. Öte yandan İmam-ı A'zam'a nispet edilen eserlerde doğrudan böyle bir ilişki kurulmamaktadır. Ayrıca tebliğ metninde işaret edildiği üzere mezkûr eserlerin imama nispeti konusu klasik dönemde tartışmalı idi. Böyle olunca sadece bu metinlere istinâden, bir tarafın kabullerine dayanarak karşı taraf kabul etmediği hâlde, bir çıkarımda bulunmak durumunda kalınacaktı ki bu bir metot hatası olurdu. Biz sadece öteki bilinen düşünceleriyle paralellik arz ettiğinde bu metinlerde zikredilen ifadelere referanslarda bulunduk. Dolayısıyla bu temellendirmenin başta *el-Fıkhü'l-ekber* olmak üzere İmâm-ı A'zam'ın kendine nispet edilen beş esere dayalı olarak yapılması bizden beklenemezdi.

Müzakerenin 11. maddesinde yer alan sadet dışı açıklamalar ise maalesef tarih hatalarıyla mualleldir. Irak Hanefîlerinden özellikle Kerhî ve Cessâs söz konusu olduğunda onlarda Mâtürîdî etkisini aramak muhtemel olmadığı gibi “Mu'tezile'nin etkinliğini kaybettiği için Hanefî saflarında yer aldığı” iddiası da, Mu'tezilî olmakla Hanefî olmanın birbirine zıt olmaması ve pek çok Mu'tezilî Hanefî fakîhinin bulunması sebebiyle pek tutarlı değildir. Müzakere metninde bu bağlamda özellikle Mu'tezile'nin sistematik bir mezhep olarak teşekkülünden de önceki Ebû Yûsuf dönemine referansta bulunulmasını ise hiç anlayamadık!

Nakillere gelince: Bir düşünceyi ispatlamak için gerekli olan tarihî malzeme biliniyor olsa, onlara kısa bir referansla asıl tartışmayı ele alabilirsiniz. Ancak bunlar bilinmediği zaman neyi nereye koyacak, düşüncenizi nasıl temellendireceksiniz? Meselâ bu

sempozyumda daha önce sunulan birkaç tebliğde Ebû Hanîfe'nin siyaset düşüncesine değinilirken esas itibariyle Irak Hanefilerine ve bilhassa Cessâs'a dayanılarak imamın bu alandaki düşüncesi ortaya konulmaya çalışıldı. Oysa bizim tebliğ metninde Şirmârî'den yaptığımız uzun sayılabilecek alıntıda görüldüğü üzere Mâverâünnehir Hanefileri Ebû Hanîfe'nin siyasî düşüncesi hakkında oldukça farklı bir yaklaşım içerisinde oldukları ki bu farklı yaklaşıma hem söz konusu tebliğlerde ve hem de modern araştırmalarda rastlamıyoruz. Şimdi bunlar ortaya konmadan, ortada böyle bir durum var demeden üzerine bir şey bina etmeniz mümkün müdür? Evet, bu farklı verileri göstereceksiniz ki tarih doğru anlaşılabilir.

Son olarak belirtmem gerekir ki burada sunulan tebliğ metni, Müzakerecinin elinde bulunan metnin başında belirtildiği üzere ilk müsveddedir ve yayım aşamasında yeniden gözden geçirilirken daha başka düzeltmeler yanında burada yapılan eleştiriler de dikkate alınacaktır.

Bu birkaç hususu açıklamama fırsat verdiği için sayın Müzakereciye ayrıca teşekkür ediyorum. Efendim, sözlerimi burada tamamlamak istiyorum.

Burada bizleri dinleyen herkese teşekkürlerimi ve saygılarımı arz ederim.



Hamdi Döndüren
UÜ İlahiyat Fakültesi

Evet, bildiriniz için teşekkür ederiz. Şimdi Yusuf Şevki Yavuz Beyin “Ebû Hanîfe ve Kelâmî Görüşünün Sünnî Kelâma Etkisi” başlıklı bildirisini dinleyeceğiz. Saim Bey Akif Beyin kardeşinin cenazesi dolayısıyla Müzakereye katılamadı. O yüzden bir boşluk oldu. Bu konudaki boşluğu da Yusuf Beye bir süre vermekle telâfi etmeye çalışacağız.